

ANTHONY TONKIL KOTTEL

POMISLEKI O ZGODOVINI FILOZOFIJE

(Ob robu Realijeve Zgodovine antične ZGODOVINE ANTIČNE
FILOZOFIJE, prev. Matej Leskovar, Studia humanitatis, Ljubljana 2002)

Ko Husserl v svojem programskem spisu *Filozofija kot stroga znanost* ugotavlja, kako »filozofija ni mogla v nobeni epohi svojega razvoja zadostiti zahtevi, da postane stroga znanost« (SZ, 5), se mu ta neznanstvenost pokaže najprej v nemožnosti učenja filozofije na objektivno veljaven način. (Kantovo) ponavljanje, da se ne moremo učiti filozofije, ampak samo filozofiranja, ni po njegovem nič drugega kot priznanje, da filozofija kot znanost ne obstaja. – »Do koder seže znanost, dejanska znanost, do tja lahko poučujemo in se učimo, in povsod v enakem smislu.« (SZ, 6) Tako se zdi, da je edino, kar filozofiji ostane, zgodovina. Toda, ali se filozofija, s tem da se prepušča zgodovini, ne ravno odpoveduje svoji »zgodovinski nameri« biti »najvišja in najstrožja med znanostmi, ki zastopa neuničljivo zahtevo človeštva po čistem in absolutnem spoznanju« (SZ, 5). V skeptičnem historicizmu, ki ga Husserl v nadaljevanju zavrne, namreč ne zapada samo njena ideja stroge znanosti – zgodovini, ampak izpada ravno sama njena zgodovinskost.

287

Ko skuša kasneje Husserl v dopisovanju z Diltheyem zgladiti »nesporazum« glede mesta filozofije med znanostjo in zgodovino, se zedinita v ugotovitvi, da je filozofije v njeni dosedanji obliki konec, pri čemer pa ostaja vse sporno te umestitve namenoma v ozadju. Husserl, za katerega filozofiji, »ki sploh še ni nobena znanost«, ki »se kot znanost sploh še ni začela« (SZ, 6) in je torej

zgodovinsko odpovedala, ostaja samo še »filozofski preobrat v našem času«, »navdihnjen z intencijo ponovne utemeljitve filozofije v smislu stroge znanosti« (SZ, 8), piše: »Mislim, da sem sposoben uvideti, da ... za ‚konstitucijo‘ biti v zavesti ... smiselno ne more biti nobene druge, da potemtakem za ... bivanjsko znanostjo – ne more obstajati nikakršna znanost več, oz. da je nesmisel, če govorimo o neki principielno nespoznavni biti, ki bi tičala še za njo. To izključi vsako metafiziko, ki se naslanja na Kantovo metafiziko ‚reči-nasebi‘ ...« (Phainomena 33/34, Husserl, 92) Dilthey, ki je velik del svojega življenjskega dela, kot sam pravi, posvetil na v zgodovini utemeljeni »splošnoveljavnosti znanosti«, »ki naj bi duhovni znanosti ustvarila čvrsto podlago in notranje sovisje za eno celoto« (Dilthey, 86), zato meni, da Husserlova kritika historicizma ne more zadevati njegovih stališč, mu v odgovoru tik pred svojo smrtjo pritrjuje: »... da sva si edina v prizadevanjih za splošnoveljavno utemeljitev realnih znanosti, zoper konstruktivno metafiziko, proti slehernemu domnevanju kakega nasebja, zadaj za nam dano dejanskostjo.« (Dilthey, 93)

288

Kljub težavam »prodrati v popolnoma tuj miselni svet« (Dilthey, 93), je tako kot nesporno preostalo, da je s filozofijo kot znanostjo za ostalimi znanostmi, torej metafiziko, konec. Z znanostjo, ki za bivanjskimi pojavi, in sicer s »sistemom čistih pojmov bivanjske znanosti« (Husserl, 92), odkriva še neko bit na sebi, smo prišli do konca. Vsaka nadaljnja zastavitev razmisleka o zgodovinskosti ali znanstvenosti je poslej nujno zastavljena iz tega nesporno preostalega konca (ki pa ravno kot tak tu uide iz razpravljanja). Zdi se, da je ta konec neposredno povezan s »splošno veljavnostjo znanosti«, ki se ji ne en ne drugi v tem poskusu sporazumevanja nočeta odreči. Splošna veljavnost znanosti torej razveljavlja filozofijo? Ali, prav nasprotno, v tej splošnoveljavnosti znanosti ravno vlada filozofija v svojem koncu, metafizika »veljavnosti na sebi«. V tem smislu se »vsaka bivanjska znanost, oz. znanost o fizični naravi, o človeškem duhu itd. eo ipso preobrne v ‚metafiziko‘ ... Tako izpostavljeno resnično v *posebnem* smislu ... je sestavni del ‚metafizične‘ resnice, njeno spoznanje je metafizično spoznanje ...« (Husserl, 91)

Vprašanje o znanstvenosti znanosti ni bilo nikoli vprašanje znanosti v njeni pozitivni izoblikovanosti. Tako spraševanje, ki sicer vodi filozofijo že v njenem začetku, ji hkrati ravno onemogoči, da bi bila pozitivna znanost in jo kot tako drži v njenem koncu. Konec, v katerem se »danes« nahaja filozofija, napotuje tako nazaj na njen začetek. V tem pa se najprej pokaže, da se filozofija, ki je po

svoji »zgodovinski nameri najvišja in najstrožja med znanostmi«, »kot znanost še ni začela« (SZ, 5–6). Kriterij stroge znanosti, kot se zasnuje v filozofiji na njenem začetku in kot ta začetek, ni nič drugega kot ime za tisti radikalni samorazmislek, ki postavlja filozofijo samo v razliko in hkrati v temelj vseh obstoječih in »splošno veljavnih« znanj, kjer se kot znanost sploh ni mogla začeti in se je hkrati, z realizacijo v novoveških znanostih, že končala.

Zdi se, da filozofija – za razliko od znanosti – živi v zgodovini, kot svoja zgodovina. Tako se zdi, ker se »matematik ne bo obrnil na zgodovino, da bi dobil podatek o resnici matematičnih teorij« (SZ, 34). Tisto, k čemur je že vseskozi obrnjen, je namreč splošna veljavnost. Kolikor ima tudi matematika in matematično zagotovljena znanost neko zgodovino, potem je to kvečjemu zaradi »ponesrečenosti« dosedanjih znanstvenih teorij. Ideja znanosti, izgled znanosti v njeni dovršenosti torej izključuje zgodovino (z vso paradoksalnostjo, ki jo to dovrševanje dovršenosti ravno vključuje); kot znamenje ponesrečenosti je razumljena zgolj kot njena šibitev in relativiranje. Toda ta ideja ne prihaja od znanosti, ampak od filozofije, ki »sploh še ni nobena znanost«, ki »se kot znanost še ni začela«, čeprav se »hoče še naprej trdno držati cilja: biti stroga znanost« (SZ, 6–7). Prav v Husserlovem emfatičnem vztrajanju pri tem izvirnem cilju se pokaže, da filozofija svojega zastavljenega radikalizma stroge znanstvenosti ne more doseči brez zgodovinske zavesti kot ključnega momenta samopremisleka. Ali drugače, radikalni samopremislek lastnih izhodišč, ki ga zahteva ideja filozofije kot stroge znanosti, ni nič drugega kot prav zgodovinski samopremislek. »Zgodovinska refleksija ... je torej najgloblja vrsta samorefleksije.« (*Kriza evropskih znanosti*, 72.)

Kaže, da je v »zgodovinski nameri« biti stroga znanost potemtakem vendar ravno zgodovinskost tista, po kateri se filozofija loči, ne le od vseh obstoječih znanosti, pač pa tudi od religije. Medtem ko pozitivne znanosti, v tem je njihova pozitivnost, »vedno že imajo« to, kar iščejo in raziskujejo, ter so v tem že od začetka to, kar pač že so, je filozofija vedno znova pred odločitvijo o lastni nemožnosti in nalogo samozačenja in samoutemeljitve. V tej »negativnosti« filozofskega premisleka se potem predpostavljena splošna veljavnost znanosti izkaže kot nemožnost vstopiti v lastni začetek. Ta zgodovinskost, ki jo filozofija vključuje, je torej (tako kot prej znanstvenost) nekaj, kar je v znanostih ravno izključeno, zgolj zunanje. Predpostavljeno in v tej predpostavljeneosti prepuščeno filozofiji in radikalnosti njenega samorazmisleka.

Zato nobena znanost, tudi zgodovina, ne more »navesti nič relevantnega niti proti možnosti absolutne veljavnosti nasploh niti proti možnosti absolutne, tj. znanstvene metafizike in ostale filozofije posebej« (SZ 35). Dokaz je historicizem. Čeprav Husserl v svoji kritiki historicizma izrecno omeni Diltheya, se ta v njej ne prepozna in vztraja, da tudi sam »nezmožnost splošnoveljavne metafizike« ne izvaja iz »dosedanje ponesrečenosti metafizike« (Dilthey, 87). »Spor sistemov, dosedanja ponesrečenost metafizike« sta le »historični dejstvi, ki sta filozofsko mišljenje pripeljali do razpustitve metafizike, vendar ne kot utemeljitev njene nemožnosti. To iščem v njenem bistvu.« (Dilthey, 87) Toda Husserl ni dopuščal niti tega: »Zgodovina, empirična duhovna zgodovina nasploh ne more sama od sebe dognati (ne v pozitivnem ne v negativnem smislu) prav nič o tem, ali je treba razlikovati med religijo kot kulturnim oblikovanjem in religijo kot idejo, med umetnostjo kot kulturnim oblikovanjem in veljavno umetnostjo, med zgodovinskim in veljavnim pravom ter končno tudi med zgodovinsko in veljavno filozofijo, če ali če ne obstaja med enim in drugim, platonsko rečeno, razmerje ideje in njene motne forme.« (SZ, 34) Z dejstvi pozitivne znanosti ni mogoče ne utemeljiti ne ovreči ideje znanosti. »Celo trditve, da *doslej* ni obstajala znanstvena filozofija, ne more nikoli več utemeljiti kot zgodovina.« (SZ, 35) Kadar to počne, počne že kot filozofija.

290

Tu pa se težave vedno šele začnejo. Če hoče tudi zgodovina biti znanost, meri na splošno veljavnost – onkraj zgodovine. Zgodovina kot pozitivna znanost ne more priti do samorazmisleka in s tem do smisla same zgodovinskosti, hkrati pa ji kot objektivni zgodovini uhaja tudi tisto zgodovinsko, ki v svoji naključnosti ne more biti predmet znanstvene obravnave. Kot vsaka znanost ni utemeljena v filozofiji le v njenem začetku, temveč zapada tudi koncu filozofije kot metafizike, ko v svoji konstitutivni zahtevi po splošni veljavnosti predpostavlja veljavnost na sebi, ravno kot onstranstvo zgodovine. Po drugi strani pa kot historicizem, ki v skrajnosti reducira tudi znanost na zgodovino, konča v skepticizmu. Skepticizem zaradi svoje principiелne nedoslednosti ne more biti radikalen. Zgodovina na način historicizma zato ne le, da ne more (de)funderirati nobene znanosti, ampak sama razpada v naivnem predpostavljajanju nekega objektivnega časovnega toka, ki ga ne more miselno zajeti. Nasprotno. Pada v čas kot svoje nemišljeno. V tem času onkraj mišljenja, ki brez enotnega smisla ne more biti nikoli prisvojen kot zgodovina, pride v svoji obratnosti pravzaprav na isto kot pozitivizem. Na ta način, na način historičnega pozitivizma ali negativizma, je sicer mogoče pripovedovati tudi zgodbe o filozofiji (ali jo v historičnem svetovnem nazoru zvesti na svetovni nazor), ni pa mogoče

priti do njene ne-možnosti. V nevprašani nevprašljivosti in nedoumljeni samoumevnosti popušča pritisku dejanskosti. Temu popuščanju se misel kaže kot zgolj misel, prazna marnja, ki se mora oklepiti nečesa obstojnega zunaj sebe. V nerazmaknjenosti tega oklepanja realnosti potem, kot bi rekel Hegel, »požre« lastni predmet.

Toda tisto, kar historicizem vendarle nakazuje, je prav to, da znanost zapada času, točneje, da je znanost, ravno v svoji pretenziji po splošni veljavnosti, prav zapadanje onstranstvu časa, ne da bi mogel sam prisvojiti zgodovinskost tega časa.

Zgodovina po Diltheyu (kljub vztrajanju pri njeni splošnoveljavnosti) ravno ni znanost v smislu naravoslovja. Zgodovina je »kraljestvo življenja, zajeto kot njegova objektivacija v poteku časa, kot njegova izgradnja glede na časovne razmere in razmere učinkovanja« (Dilthey, 80). Zgodovinar iz tistega, kar je v virih, iz dogodenega, oblikuje potek, učinkovalno sovisje. In zavezan je temu, da dvigne do zavesti dejanskost tega poteka. Življenje, usmerjeno v prihodnost, predpostavlja kategorije vrednosti kot možnosti prodora naprej v prihodnost. Življenje ni povzročeno; učinkovanje je tisto, kar konstituira življenje. Zato je življenje kraljestvo vrednosti, zadržan. To ga ločuje od nežive narave. Poteka v času in zgodovina je realizacija v toku časa. Ostajanje v poteku je bistvo. Naravoslovno znanstveni predmet pa se ne giblje, zato so znanosti nezgodovinske. Kolikor je življenje predmet znanosti, mora biti razlika med zgodovinsko-duhoslovnimi in naravoslovnimi znanostmi.

291

Dilthey vprašanja po vrsti dejanskosti življenja ni postavil. Razumel ga je tradicionalno kot področje psihičnega, doživljajskega sovisja (v najširšem smislu, ki presega obstoječo znanstveno psihologijo) nasproti fizičnemu. Življenje je sicer določil določil kot zgodovinsko, vendar v smislu tega, kar poteka v času. Zgodovina predpostavlja torej nek tok časa, v katerem se realizira; čeprav se potek oblikuje ravno iz dogodenega v zgodovini.

Vprašanje zgodovinskosti, ne zgodovinskega (tako kot tudi znanstvenosti, ne znanstvenega) ni vprašanje zgodovine (ali znanosti); z obravnavanjem zgodovinskega dogajanja do zgodovinskosti ne pridemo. Ta vprašanja je odprla šele fenomenologija. Z odkritjem intencionalnosti, naravnosti na nekaj, je spravljeno v izkustvo »menjeno« v določbah ali načinih svoje »menjenosti«, kar omogoči fenomenologiji, da vsako področje bivajočega prevpraša glede

njegove temeljne strukture, da torej vpraša ravno po načinu, na katerega je. Toda če Dilthey vprašanja po zgodovinskosti zgodovine ni zastavil, pa prihaja pri Husserlu to vprašanje do izraza predvsem kot problem.

S historicizmom, natančneje, v negativizmu, ki je po Husserlovem razumevanju njegova glavna poteza, izgleda, kot da je problem med znanostjo in zgodovino iz filozofije preskočil na zgodovino. Toda v resnici se je zgodovina ujela v filozofijo. Zgodovina, kot historični pozitivizem ali kot empirična duhovna zgodovina, ne more priti do znanstvenosti same sebe, torej ne more utemeljevati znanosti, saj – bodisi sama zapada utemeljitvi znanosti onstran zgodovine, metafiziki. Kolikor pa skuša iz tega konca vendarle utemeljevati znanost v zgodovini, zastane pred problemom lastne zgodovinskosti. Torej se slej ko prej giblje že kot filozofija. V tem gibanju pa se zgodovina kaže kot paradoks: zgodovina brez enotnega smisla ni zgodovina, v tej enotnosti pa ni nič zgodovinskega. Če je zgodovina razumljena v smislu samoosmislitve kot »prihajanje-k-sebi«, je to hkrati konec zgodovine; zgodovina pride potem do izraza le v »ponesrečenosti« samorazumevanja, v krizi. Tematizaciji te njene paradoksalne strukture kontinuirane diskontinuitete se je Husserl najbolj približal v svojih poznih delih s fenomenološkimi analizami izkustva drugega, ki pokažejo, da je drugo izkušeno prav v lastnem.

292

Zgodovina je veda o tem, kar se je zgodilo, o preteklem. Izvršuje se kot odkrivanje, interpretacija virov. Preteklost je pretekla sedanjost.

Ki pa je ravno v tej njeni preteklosti ni mogoče nikoli povsem posedanjiti. Spomin reprezentira le presumptivno, v horizontu neprezentnega, tj. tako nikoli docela uspelo reprezentiranje ravno razgrne horizont temu prezentu drugega. Preteklost je torej dostopna le posredno in je potem vselej določena z razumevanjem te sedanjosti. Brez kritičnega razumevanja sedanjosti, ki seže do njene lastne neprezentnosti, ni mogoče doseči preteklosti. Naivno vzeti pojmi iz sedanjosti naredijo zgodovinsko nedostopno. Naloga filozofije kot kritike sedanjosti je, da omogoči razgrniti preteklost. Ne kot *zgoľj* preteklo sedanjost (ki jo s sedanjimi pojmi lahko razumemo le kot eno poleg drugih), ampak preteklo prav kot drugo te sedanjosti same in v njej. Z odstranitvijo tradicije, tradicionalnih pojmovanj mora priti do vprašanj, ki ohranjajo kontinuiteto s tistimi preteklimi, da bi tako prišla do svoje možnosti.

V tem krogu se torej vrača vprašanje filozofije in njenega konca. Kaj še vodi filozofijo v njenem zgodovinskem prisvajanju lastne ne-možnosti. Ali pa v tem koncu ravno manjka to vodilo. Problem skepticizma, ki se odpira s historicizmom, se morda prav pokaže šele v radikalizirani obliki nihilizma. Ali se tista izvirna negativnost, v kateri je filozofija prisiljena samo sebe zasnnavljati, ne realizira ravno v njem. Filozofije po eni strani ni brez lastne izkušnje filozofiranja, hkrati pa ni nič lastnega, ampak se začenja ravno v neki prevzetosti, ki so jo Grki imenovali čudenje in ki nosi tudi še novoveški začetek – kot se artikulira v Descartesovi prevzetosti z dvomom, v kateri se šele prebudi samozavedanje in na katerem poslej temelji vse dojemanje lastnega. Prav tako ni nič lastnega tudi zgodovina. Kot »prihajanje-k-sebi« je zgodovina pravzaprav v skrajni konsekvenci vedno – zgodovina filozofije. Ker je filozofija, kot pravi Husserl v *Krizi*, vrojena entelehija Evrope, filozofija zgodovine ni nič drugega kot zgodovina filozofije, ki pa se ne more ločiti od filozofskega samopremisleka, v katerem je prav lastno izkušeno kot drugo. Ali kot to opiše Ricoeur v svojem spisu »Husserl in smisel zgodovine«: »... celotna uganka zgodovine, ki to zaobsegajoče jo sama zaobseže – namreč jaz, ki razume, ki hoče in ki ustanavlja smisel te zgodovine –, je vsebovana že v teoriji ‚vživljanja‘ (ali izkustva drugega).«

Vrnimo se zdaj na nek drug način k Husserlovi ugotovitvi z začetka *Filozofije kot stroge znanosti*, da se filozofije *ne moremo učiti* kot znanosti, ker tu sploh ni na razpolago neka izgrajena znanstvena vsebina, ki bi se dopolnjevala in širila. Preostane, da se jo učimo na način zgodovine (filozofije), pri čemer pa ta ne more biti ne da bi bila hkrati že filozofija (zgodovine). Ostanimo kljub temu zaenkrat prav pri zgodovini filozofije in jo vzemimo v navidezni neproblematičnosti, v kateri se ponuja kot »učna snov«. Ostanimo še dlje in se poskušajmo zadržati pri neki čisto konkretni zgodovini filozofije, ki gotovo zadošča vsem akademskim kriterijem.

Zgodovina antične filozofije, začne Reale v *Predgovoru* k prvemu zvezku tega svojega dela, je potrebna, ker je manjka (1). Kot opomni že prevajalec, temu lahko tudi mi samo pritrdimo. To manjkanje se ne povezuje s koncem filozofije, ki smo se ga zgoraj dotaknili, nasprotno. Zato se zdi, da je seznanjenost z zgodovino filozofije mogoče vedno nadoknaditi, čim se tako manjkanje začuti, kar, spricho preobilja, ki se ponuja, zopet ni težko in nas navdaja tako rekoč samo od sebe. Pri tem se vsiljuje le nek, vsaj sprva, prav obrobni pomislek, namreč, če tako manjkanje, še bolj pa poskus njegove zapolnitve dejansko ni

prizadeto s koncem filozofije, kaj je potem s »filozofijo, ki teoretsko obravnava konec filozofije« (R. I,1)? Ali naj manjka? Toda filozofija je prav v njenem koncu napotena nazaj na začetek. Tu se zdaj očitno zopet vriva tisto vprašanje, ki iz zgodovine filozofije že naredi filozofski problem, namreč, ali bo zgodovina antične filozofije, ki prav gotovo tudi je neko napotevanje nazaj na začetek, sploh vstopila vanj, kolikor se namenoma drži v tisti splošno sprejemljivi zunanosti obravnavanja njene zgodovinske vstavljenosti v čas, ki se zgodovinskosti filozofije in njenega samovstavljanja ne dotika. Ali pa je možna le, kolikor ta konec ravno prezre in filozofijo predpostavlja kot znano neznanko, s katere je treba le odgrniti nesporazume, med katerimi kot prva odpade »zmo-ta« o koncu filozofije, ki dejansko izhaja iz tega, da »smo izgubili čut za filozofijo«. Vendar ta izguba, kljub naključnosti, ali pa ravno z njo, potem vendarle zaznamuje današnjost s tistim nikoli povsem razumljivim manjkanjem. Tej izgubi je, kot meni avtor, botrovala tehnično-znanstvena miselnost izkustveno-matematične preverljivosti na eni in nova politična miselnost praktičnega aktivizma na drugi strani. Kako usodno utegne biti to botrstvo še vedno in kako daleč bi bilo lahko vpleteno prav v manjkanje, ki je obetalo tako neproblematični začetek, ostaja po strani.

294

Pustimo torej vprašanje konca predhodnemu razmisleku, ki gre v svoji nezadostnosti vedno že predaleč, in sledimo zgodovini na začetek. Kljub temu pa hočemo zadržati, ne v polemičnem smislu, ampak zgolj kot pomisel iz filozofskega ozadja, vprašanje, kako zgodovina filozofije, prav kot konkretna zgodovina, lahko vstopi v samozačetek. Toda to puščamo, kot pravim, v ozadju. Kot splošno sprejemljivo velja in je mogoče tudi uveljaviti kot zgodovinsko dejstvo, da se filozofija pojavi v Grčiji; prav tako je mogoče to, seveda, tudi spodbijati. Realejevo vztrajanje pri grškem začetku filozofije najde razloge za ta vznik v neki specifikaciji grškega duha. Ta se izraža v svobodi, verski in politični, v posebnem svobodnem stanju, ki je Grke vzpostavljalo nasproti vzhodnjaškim ljudstvom. Tej splošno sprejeti sopripadnosti svobode in duha je potem prepuščeno vprašanje, ali je duh tisti, ki potrebuje kolonije, ali kolonije duha. Isti samoumevnosti in v njej je puščeno tudi vprašanje, ali specifična grška pesniška in religiozna »nevezanost« hkrati že osvobaja za filozofijo, ali pa se filozofija, še posebej, če je razumljena kot »demitiziranje«, osvobodi ravno od te pesniško-religiozne nevezanosti. Da bi kot taka osvoboditev brez primere prišla v zgodovino ne le kot preobrazba, ampak kot izobrazba civilizacije, ki je po tem grškem zagonu popolnoma drugačna kot civilizacije Vzhoda oz. to sploh je, namreč civilizacija.

Religija Grkov je po drugi strani prav tako splošno prepoznavna kot vrsta »naravne religije«, v kateri pride do izraza njegovi lastni naravi primerna osvoboditev človeka in njegovih moči. Če pustimo ob strani vprašanje mere te primernosti, zastavljeno na samem začetku filozofije, ostaja vendarle v zraku tudi, od kod in kako je tu sploh lahko razumljena sama ta »narava«, univerzalna človeška narava, skupaj s specifično grško naravo, ki, »nagnjena k skrivanju«, »vznika«, »prihaja na dan« – ravno kot svoboda.

Vse to predrazumevanje živi v obetu naknadne pojasnitve, ki ima priti ravno kot zgodovina antične filozofije in v njej. Toda že poskus pojmovne opredelitve filozofije zopet zaniha v isti splošnosti, v kateri se zdi sprejemljivo, da je sam izraz »filozofija« »skoval religiozni duh«, ker je predpostavil, da so samo bogovi zmožni sofije, človek pa le težnje, približevanja, ljubezni do nje. Od kod religioznemu duhu sploh bogovi, ki odgovarjajo porajajoči se filozofski želji, in to še toliko bolj, ker naj bi filozofija že »od trenutka svojega rojstva jasno kazala lastnosti« (R. I, 25), po katerih je razvidno, da ni šlo za kakršnokoli »ljubezen« in za kakršnokoli »modrost«, ampak prav za tako, po kateri je filozofija vseskozi prepoznavna kot »veda«. Zakaj hoče religiozni duh svojo religijo kot filozofijo in filozofijo kot znanost?

295

Filozofija že od svojega začetka pri Talesu »želi razložiti celoto bivajočega« (25), v tem se razlikuje od znanosti. Njena metoda je »popolnoma razumska razlaga celote, ki jo ima za predmet« (26), v tem gre onkraj dejstev, da bi odkrila razloge. Zaradi te značilnosti je filozofiji mogoče »pripisati znanstvenost«. Končno, kar se cilja tiče, »ima filozofija popolnoma teoretičen, to je zrenjski značaj« (26). V tej značilnosti, ki jo je, kot pravi avtor, najbolje izrazil Aristotel, da je »namreč sama sebi cilj« in s tem »svobodna«, dobi torej duh svobode z začetka *Predgovora* šele svojo zgodovinsko umestitev in hkrati tudi svoj čisto poseben značaj. In res. Tisto, kar »Vzhodnim vednostim« manjka, je »torej prav znanstveni značaj« (27). Zato ne preseneča, da najde avtor *Zgodovine antične filozofije* pri Aristotelu tudi najboljšo potrditev one slutnje religioznega duha, ki je filozofiji dal ime. Aristotel, pravi, je filozofijo upravičeno imenoval »božanska«, ker »nas vodi k spoznanju Boga, poleg tega pa ima tudi sama prav tiste značilnosti, ki jih mora imeti Boga posedujoča znanost, torej brezinteresno, svobodno, celovito zrenje resnice« (27).

Vsako vprašanje bi zdaj, seveda, samo zmotilo to enkratno »ustvarjalno sintezo grškega genija«. In dejansko prihajajo vprašanja, ki se nam tu vsiljujejo, bodisi

s konca filozofije kot najvišje znanosti, ki smo ga odrinili, ali pa od »zunaj«, izpred začetka zgodovine kot filozofije v smislu ideje, naloge najvišje znanosti.

Toda, kako naj zdaj »jasnost« glede te »absolutne izvirnosti«, do katere naj bi prišli in se nam še obeta v proučevanju izdatne zgodovine antične filozofije, prevlada tiste splošno sprejete predstave o tem, kaj je filozofija, religija, znanost, zgodovina, evropsko (z vsemi svojimi investicijami), ki danes ne prevladujejo le zaradi pomanjkljive izobrazbe, ampak vladajo vendarle tudi v odločanju o njenem manjkanju. Kako naj se nas ta grški začetek, še prav posebej v svoji nezgodovinski atmosferi velikega zgodovinskega dogodka, sploh tiče, če to ni začetek tega konca, v katerem je danes filozofija, pa čeprav le na način izgube čuta zanjo in hkrati občutka manjkanja. Potem je namreč lahko tudi konec s tem začetkom, ne le kot nečim »preživelim«, ampak prav kot začetkom.

Namreč, zadrega ostaja glede tega, kako ta grški izvor še spada k odmiku od njega. Ali je v tej odmaknjenosti »znanstvene civilizacije« od njenega lastnega grškega izhodišča, to lahko vzeto v svoji nezmaknjenosti kot njen korektiv? Zgodovina antične filozofije bi imela potem smisel iz tega večnega začetka korigirati zgodovino, na katere potek in iztek ne pristaja, ampak ga drži v samem začetku. Nejasno bi pri tem ostalo le, kako je kot zgodovina prišla v ta začetek in ta v zgodovino. Kot vedno odprti začetek že zdavnaj končanega. Kot vedno odprti konec že zdavnaj začetega. Ali prav kot nekaj drugega. Kot njegova lastna premaknjenost.

Na koncu je treba priznati, da tako zapletanje v uvodna vprašanja, pa četudi neizogibno, dela vendarle krivico avtorju *Zgodovine antične filozofije* in zgreši njegovo delo. Tega pač ne bi smeli iskati v uvodu, ampak bi morali predstavitev zgodovine antične filozofije v celoti brati kot uvod v filozofijo. Tak zgodovinski uvod v filozofijo je potreben, ker razgrne njene temeljne pojme (čeprav bi ostal horizont te razgrnitve skrit – končno, zakaj pa sploh ima horizont razgrnitve temeljnih pojmov filozofije ravno smisel zgodovine). Ne da bi iz uvajajočih se naredil filozofe, ampak morda poznavalce, ki se zavedajo mej svojega lastnega znanja in poznanjenja.